

KS. WOJCIECH BŁASZCZYK*

Boliwijski Uniwersytet Katolicki

DEKOLONIZACJA W BOLIWII – RESENTYMENT CZY SPRAWIEDLIWOŚĆ DZIEJOWA?

WSTĘP

Jeszcze kilka lat temu wnikliwy socjolog, obserwując sytuację Boliwii, mógł pisać: „Możemy powiedzieć, bez ryzyka pomyłki, że system demokratyczny w Boliwii znajduje się na rozdrożu, a siły, które podminowują jego ciągłość i rozwój, wynikają z odwiecznych sprzeczności, anachronizmów i mechanizmów strukturalnego pogwałcenia praw...¹”. To niezwykle pesymistyczne proroctwo odzwierciedla napięcia, jakie od czasów kolonii nie zostały rozwiązane w społeczeństwie. Wręcz przeciwnie, okres republiki od 1825 r. pogłębił sytuację dyskryminacji, upokorzenia, wynarodowienia, jaką cierpią ludy dawnego imperium inkaskiego na ziemiach Boliwii. Dziś patrzy się krytycznie na czas republiki jako czas stracony, okres zdrady i oszustwa. Elity tak naprawdę nigdy nie miały projektu narodu boliwijskiego. Od początku przyjęły formy myślenia i rządzenia zaczerpnięte z ideologii zachodnich, pogardzając własnym krajem i traktując go bardziej jako własne latyfundium niż jako społeczeństwo, kulturę, naród². Charakterystyczne jest, że Boliwia republikańska przegrała wszystkie swoje wojny z sąsiadami. Praktycznie tylko w jednej wojnie z Paragwajem podjęła równorzędną walkę. Zaistniała armia boliwijska, złożona z mieszkańców wszystkich regionów kraju, którzy po raz pierwszy bili się o wspólną sprawę, której na imię Boliwia. Ten brak historii, brak wspólnej legendy, wspólnego cierpienia jest dziś bardzo odczuwalny jako pustka w tożsamości. Boliwia przegrywała swoje wojny nie dlatego, że była krajem biedniejszym, ale dlatego, że nie miała zintegrowanej świadomości narodowej na poziomie elit³. Etos republiki dążył do unifikacji kraju na poziomie szkolnictwa, wymiaru sprawiedliwości, rasy, promując warstwę metyską, izolując Indian i spychając ich tożsamość do pewnego

* Ksiądz dr Wojciech Błaszczuk pracuje w Boliwii jako misjonarz. Wykłada filozofię i teologię na Boliwijskim Uniwersytecie Katolickim.

¹ S. Rivera Cusicanqui (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, s. 38.

² I.M. Chivi (2011), *Perspectivas para la descolonización en Bolivia*, w: *Descolonización en Bolivia. Análisis y debates*, red. M. Lara Barrientos, Oruro, s. 62.

³ J. Romero (2011), *Interculturalidad y descolonización*, w: *Descolonización en Bolivia. Análisis y debates*, red. M. Lara Barrientos, Oruro, s. 27 n.

getta folklorystycznego. Dziś odkrywa się istnienie niejako *dwóch Boliwii*: indiańskiej i metyskiej⁴.

Czas współczesnych reform XX-wiecznych w stylu uwłaszczenia ziemi, upowszechnienia szkolnictwa i nadania praw obywatelskich szerokim rzeszom Indian (reforma 1952 r.), przez wieki wyłączonym i odsegregowanym od głównego nurtu polityki także nie spełnił deklarowanych oczekiwań. Panująca retoryka postępu domagała się cywilizacji Indian za cenę ich denaturalizacji, czyli przyjęcia warunków dyktowanych przez model państwa na wzór demokracji europejskiej. Okazuje się, że w mentalności rodowitych Indian, którzy w Boliwii stanowią ok. 60% ludności, nieustannie drzemie inna wizja świata. Realizację tej wizji skrótowno można nazwać dekolonizacją, ale pod tym pojęciem kryje się cały system znaczeń, które często pozostają poza zasięgiem intelektualnych zdolności Europejczyka. Nie chodzi bynajmniej o wątpliwość umysłową rasy białej. Dekolonizacja jest projektem o znaczeniu nie tylko intelektualnym, ale także religijnym. A na poziomie intelektu porusza się po innych ścieżkach rozumowych, proponuje inne epistemologie, inne narracje historii, inną wizję kosmosu, a w konsekwencji inną antropologię i wizję państwa. Spróbujmy choćby dotknąć tej rzeczywistości, którą postuluje hasło dekolonizacji.

IMPERATYW DEKOLONIZACJI

Obserwatora zza oceanu może dziwić rewolucyjny charakter postulatów dekolonizacji. Intelektualiści indiańscy powiedzieliby, że niezrozumienie dekolonizacji pochodzi z umysłów skolonizowanych. Przeciętny Europejczyk myśli kategoriami kolonialnymi i do zrozumienia świata Andów musiałby najpierw sam dokonać własnej dekolonizacji. Spór nie jest tylko metodologiczny. Barykadę niechęci wypiętrzyły wieki prześladowań kolonialnych i postkolonialnych. Ponadto dotykamy tu zupełnie odmiennej wizji świata, kosmosu, historii. Dla Indian andyjskich „zgorszenie” okrucieństwem kolonizatorów ma znaczenie kosmiczne. Można je opisać jedynie pojęciem *pachakuti*⁵, co w językach Altiplano: keczua i ajmara znaczy: *wzburzenie, przewrót świata, świat na odwrót*. W tym kontekście ból kolonizacji przestaje być uleczalny. Nie można zwyczajnie zapomnieć, wybaczyć, zasymilować doświadczenia, jakie przywieźli kolonizatorzy. Rozdarcie należy naprawić, przywrócić dawny świat. Dlatego w mentalności rytualnej Indian ogromne znaczenie odgrywają obrzędy przywrócenia, naprawienia, wynagrodzenia. Historia w wyobraźni andyjskiej nie ma charakteru linearnego. Ale koncepcja wiecznych powrotów też do końca nie

⁴ Określenia *dwóch Boliwii* użył po raz pierwszy Fausto Reinaga, znany myśliciel indianista, który w 1970 r. wydał książkę pt. *La Revolución India (Indiańska rewolucja)*, która uchodzi za *Biblię* indianizmu. Później określenie to spopularyzował Felipe Quispe, znany publicysta tematów o tematyce dekolonizacyjnej.

⁵ *Pachakuti*, jak wiele pojęć andyjskich, łączy w sobie kilka rejestrów znaczeń, czasem komplementarnych, a czasem sprzecznych. W tym przypadku *pachakuti* będzie znaczyło: katastrofa albo odnowa, por. A. Burman (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz, s. 88.

wyczerpuje rozumienia czasu andyjskiego. Mamy tu do czynienia z historią, która tworzy teraźniejszość, przeszłość jako przyszłość. Nad historią nie można przejść obojętnie, nie można jej zwyczajnie zracjonalizować, zinterioryzować jako nauki. Historia musi tworzyć teraźniejszość, musi odżyć. Przeszłość ma zdolność odnowienia czasu i przestrzeni⁶.

Krwawe zakończenie indiańskich rewolt, które wybuchały systematycznie na przestrzeni wieków, łącznie z całym dorobkiem okrucieństwa kolonialnego, utrwaliło w Indianach obraz najeźdźcy, który nie jest do końca człowiekiem, ale wcieleniem zła. Demoniczny obraz kolonizatorów stał się wręcz częścią mitologii. Utożsamiono Hiszpanów z postacią *lik'ichiri* (keczua) albo *kharisiri* (ajmara), czyli figury złego, który kradnie człowiekowi tłuszcz (*untu*), pierwiastek życia. Utożsamienie obcego ze złym w mitologii i w wyobraźni zbiorowej wśród mieszkańców boliwijskich gór do dziś pokutuje nieufnością do obcokrajowców, szczególnie białych, określanych *gringo*. Misjonarze katoliccy pracujący dziś wśród ludu Ajmara skarżą się niekiedy na ambiwalencję swoich wiernych.

Dekolonizacja jawi się więc jako imperatyw, jako *pachakuti*, czyli nowy przewrót świata, a raczej powrót do świata dawnego porządku utraconego w czasach kolonialnych, których zmierzch zaledwie się zaczyna rysować. Dyskurs odnowy i rewolucji jest bardzo silny. Przeświadczenie udziału w wydarzeniach dziejowych potwierdza polityczna popularność prezydenta Evo Moralesa. Indiańska większość w łonie państwa boliwijskiego domaga się odzyskania swoich praw i swoich przestrzeni: kulturowej, religijnej, epistemologicznej i politycznej. Sprzeciwia się radykalnie narracji historycznej, która chce widzieć Boliwię jako kraj metysów aspirujących do postępu pojętego na sposób zachodniej cywilizacji. Cyniczny, albo nawet tylko sceptyczny obserwator mógłby powierzchownie interpretować dekolonizację jako reakcję odwetu, jako indiański purytyzm, czy dogmatyzm, niezdrowy i zamknięty radykalizm albo fundamentalizm. Jednak przychylając się do tych określeń, wystawiamy się na ryzyko niezrozumienia i bagatelizacji postulatów Indian.

„CHORY NARÓD”

W 1909 r. boliwijski pisarz, polityk i historyk – Alcides Arguedas (1879–1946) opublikował książkę pt. *Pueblo enfermo* (*Chory naród*). Książka ta jest pewnego rodzaju esejem na temat tożsamości narodowej Boliwijczyków, na temat roli Indian w strukturze państwa. Arguedas, opisuje żywioł indiański w Boliwii jako chorobę, jako przeszkodę w rozwoju kraju. Indianina określa słowami: *Zazdrosny, nieufny, zakuty w atawizm, okrutny, grabieżczy, wycofany, nędzny, wpada w pasję z byle powodu. Wszystko co nie dotyczy go osobiście postrzega z uległą obojętnością prostaka, żyje bez entuzjazmu, bez pragnień, w czysto zwierzęcej bezwoli*⁷. Książka ta do niedawna była lekturą obowiązkową w szkołach. Budziła skądinąd słuszne rozgoryczenie

⁶ S. Rivera Cusicanqui (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, s. 51.

⁷ A. Arguedas (1986), *Pueblo enfermo*, La Paz, Ediciones Puerta del Sol, s. 31 (tłum. własne).

wiceministra dekolonizacji jako pozycja niemalże rasistowska. Autor książki określa symbolicznie żywioł indiański wewnątrz republiki jako chorobę (*Pueblo enfermo*). Dla Indian jest to tym bardziej irytujące, że ich postrzeganie republiki i jej kolonialnego dziedzictwa posługuje się tym samym obrazem choroby. To właśnie kolonializm i tzw. *współczesność kolonialna* czy *neokolonializm*, który przeciąga się do dziś, są chorobą.

Dyskusja wokół *chorego narodu* zdradza wewnętrzne, boliwijskie antagonizmy, ukazuje realną deprecjację Indian, o których na końcu XIX w. sądzono, że są rasą, która wkrótce wyginie. Argentyński filozof Enrique Dussel, poruszający tematy kolonializmu i dekolonizacji, zauważa genialnie, że to, co się wydarzyło w 1492 r. nie było odkryciem Ameryki, ale jej „ukryciem”. Kolonizatorzy, narzucając swoją administrację, religię, plądrując bogactwa kraju, przyczynili się tak naprawdę do zniewolenia oryginalnej kultury ludów indiańskich. Przez całe wieki narzucano Ameryce zewnętrzny model życia, myślenia, wiary, gospodarki, polityki. Robiono wszystko, co możliwe, aby uciszyć wewnętrzny głos Ameryki. Robiono wszystko, aby „ukryć” Amerykę przed resztą świata, a przede wszystkim może przed własnym sumieniem⁸.

HISTORIA ASYMILACJI I WALKI

Sięgnijmy nieco w głąb historii, aby odkryć dla naszej świadomości to, co przez wieki, według teorii E. Dussela było zakrywane. Kiedy Hiszpanie dotarli na ziemie Imperium Inków w 1532 r., zastali królestwo podzielone. Wewnętrzne spory między Indianami sprzyjały konkwiście. Ale ta pozorna słabość imperium, właściwie wynikała z jego wielokulturowej natury. Pod dominacją inkaską znajdowały się rozliczne grupy etniczne, które swoją odmienność pojmowały jako część projektu kosmicznego. Współistnienie odmiennych kultur nie budziło lęku ani zapędów dyktatorskich. Ślady tej mentalności do dziś obserwujemy w zadziwiającej skłonności Indian boliwijskich, szczególnie w rejonie górskim, do synkretyzmu. Łączenie religii chrześcijańskiej z wierzeniami i kultami sprzed czasu kolonii nie budzi najmniejszego niepokoju logicznego. Prawda jawi się tu jako funkcja wielopostaciowa, nie ma charakteru hegemonicznego. Archetyp cywilizacji wielokulturowej, idealizowany dodatkowo jako dziedzictwo przedkolonialne, doszedł do głosu w projekcie politycznym nowej konstytucji państwa. W dobie dekolonizacji Boliwia została nazwana *Boliwijskim Państwem Wielonarodowościowym*. Nowa nazwa ma znaczenie symboliczne jako odrzucenie modelu państwa republikańskiego narzuconego przez spadkobierców kolonii. Z drugiej strony ma też znaczenie praktyczne jako uprzywilejowanie ponad 30 narodowości autochtonicznych, które przez ostatnie 500 lat były systematycznie spychane nie tylko na margines, ale dosłownie poza margines życia publicznego.

⁸ E. Dussel (1994), 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, passim.

W nurt historii kolonialnej wpisują się także wydarzenia sukcesywnych powstań. Już na samym początku, w pierwszych latach po utrwaleniu dominacji hiszpańskiej nad imperium inkaskim, dochodziło do rewolt na tle religijnym i politycznym. Najbardziej znane i utrwalone w pamięci zbiorowej są powstania: pod przewodnictwem legendarnego Tupaq Amaru I, dekapitowanego w Cuzco w 1572 r., pod przewodnictwem Tupaq Amaru II i paralelne powstanie pod przewodnictwem Tupaq Katari, oba rozbite w 1782 r. Symbolicznego znaczenia nabiera również forma w jakiej Hiszpanie pomścili się na przywódcach. Na przykład ciało Tupaq Katari zostało rozczłonkowane i porzucane w różnych miejscach terytorium, które kontrolowali rebelianci. Ciała innych dowódców spalono, a prochy wrzucono do rzeki. Od tamtego czasu Indianie wierzą, że ciało ich przywódcy Tupac Katari powróci do jedności. Sam Katari, umierając, miał powiedzieć: *Ja umieram dziś, ale wrócę zamieniony w tysiące tysięcy*. Słowa tego testamentu walki antykolonialnej można dziś z łatwością odnaleźć na rewolucyjnych graffiti wymalowanych na murach dużych miast. Tę jedność, rozbitą kolonialnie, obrazuje wspólnota ludów indiańskich na wzór wielokulturowego imperium przedkolonialnego. Kiedy w 1979 r. Indianie zrzeszeni w nowo powstających związkach zawodowych o zabarwieniu komunistycznym, zablokowali drogi całego kraju i doprowadzili do upadku dyktatury generała Banzerę, mówiło się, że ciało Katari wróciło do jedności⁹. Autochtoni z całego kraju, z gór i z nizin tropikalnych, walczyli w jednej sprawie. Protesty przeszły do historii pod nazwą Pierwszego Obłężenia La Paz i miały znaczenie symboliczne w kształtowaniu się tożsamości narodowej w opozycji do struktur państwa, które nadal było odbierane jako twór obcy, postkolonialny, narzucony mechanizm niesprawiedliwości. W 2006 r., już za rządów Evo Moralesa, w miejscowości Peñas na Altiplano grupa kapłanów ajmara (maestros, soldados, yatiris) dokonała symbolicznego obrzędu połączenia ciała Tupaq Katari. Zebrano ziemię z miejsc, gdzie przypuszczalnie Hiszpanie porzucili członki ciała przywódcy. Połączono zebrane próbki ziemi i przywołano ducha (*achaju*) Katari. Prezydent był obecny przy tej ceremonii. Symbolicznie rozpoczął się czas uzdrowienia duchowego ludu zniewolonego przez setki lat. W ślad za tą ceremonią zaczęto odprawiać rytuały indiańskie w wielu miejscach, które uchodzą za święte (*taka*), a także w urzędach i budynkach rządowych. Dążenia polityczne nierozdzielnie pokrywają się z duchem religijnym. Bohaterskie męczeństwo Tupaq Katari zapisało się jako archetyp oporu i walki dekolonizacyjnej ludu Ajmara. Dzisiejsi wojownicy praw Indian nazywają się od imienia swojego legendarnego przywódcy *katarystami* albo *tupakatarystami*. Nawet związki zawodowe, zrzeszające Indian Ajmara przywołują w swojej nazwie nieśmiertelne imię Katari¹⁰.

⁹ S. Rivera Cusicanqui (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, s. 56.

¹⁰ Por. A. Burman (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz, s. 24 n.

BOLIWIA DZIŚ I JEJ REFORMY DEKOLONIZACYJNE

Historyczna narracja opisuje kolonializm jako czas przeszły, zamknięty rozdział dziejów ojczyzny. Ale pamięć zbiorowa Indian, niekończące się walki z marginalizacją społeczno-polityczną, zinstytucjonalizowany rasizm sprawiają, że kolonializm pozostaje nadal rzeczywistością aktualną. Socjolodzy gimnastykują się, aby odróżnić lingwistycznie czas kolonializmu (*colonialismo*) hiszpańskiego od „kolonialności” (*colonialidad*), która ogarnia wszystkie *sytuacje kolonializmu* utrwalone aż do dnia dzisiejszego. Używa się również określeń *współczesność kolonialna*, czy *neokolonializm* na określenie zjawisk, które historycy, skupieni na opisie linearnego rozwoju historii kraju, chcieliby zamknąć w książkach o XIX w.¹¹

Dzisiejsza Boliwia przeżywa swoisty renesans świadomości indiańskiej. Razem z dojściem do władzy prezydenckiej rodowitego Indianina Evo Moralesa (2005), ideologia polityczna wzmocniła tłące się od lat sześćdziesiątych XX w. hasła dekolonizacji¹². Dekolonizacja ogarnia pragnienie odtworzenia myśli, wiary i kosmowizji indiańskich, andyjskich jako paradygmatów politycznego i kulturalnego rozwoju. Ta „indianizacja” myślenia i działania przybiera wręcz postać rewolucyjną. Lata 2000–2005, które poprzedziły dojście do władzy Moralesa, myśliciele nastawieni proindiańsko nazywają „czasem rewolucji”. A rządy, które nastąpiły w konsekwencji strajków, blokad dróg, oblężenia stolicy, okupacji urzędów państwowych i innych form wyrażenia niezadowolenia społecznego nazywa się „rządem postinsurekcyjnym”¹³. W dziedzinie polityki „rewolucja dekolonizująca” zaczęła się w 2005 r. wraz z przejęciem władzy przez obóz partii *Movimiento al Socialismo* (*Ruch ku Socjalizmowi*), na czele której stoi przywódca *Związków Zawodowych Producentów Liścia Koki* – Evo Morales. Kategoria przewodniczącego *Związków Zawodowych Producentów Liścia Koki*, obecnej głowy państwa, budzi w kręgach opinii zagranicznej ironiczny uśmiech. W zewnętrznej prezencji i w charakterze swojego dyskursu politycznego Morales wpisuje się doskonale w grupę polityków latynoskich, którzy żywo krytykują imperializm zachodni ucieleśniony w polityce Stanów Zjednoczonych. Przymierze z Wenezuelą Hugo Chaveza i Kubą Fidela Castro wpisuje Boliwię na listę krajów, których ideolo-

¹¹ Typ narracji historycznej skupionej na dziejach państwa niektórzy autorzy uważają wręcz za „gwałt epistemologiczny”. Sprzeciwiają się typowemu podręcznikowemu opisowi historii Boliwii z punktu widzenia państwa, które powstało w 1825 r. Argumentują, że większości mieszkańców, przez niemal dwa wieki od momentu ustanowienia niepodległości, była wyłączona z faktycznego życia państwa; por. Claros L. (2011), *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*, La Paz, s. 49–58.

¹² W 1962 r. została założona *Indiańska Partia Boliwii* (*Partido Indio de Bolivia*). Stała się ona awangardą radykalnych poglądów tzw. „indianistów” (*indianistas*). Bodaj najbardziej znany pisarz indianista – Fausto Reinaga w manifestie założycielskim partii wyznawał: ...*na kolanach i własną krewią podpisujemy Akt Fundacyjny Partii [...], która jest kamieniem węgielnym rekonkwisty naszej wolności i naszej ojczyzny; ojczyzny Indian i dla Indian. Amen*; zob. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, cyt. za: D. Pacheco (1992), *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz, s. 34.

¹³ A. Burman (2011), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz, s. 14.

gia socjalistyczno-komunistyczna i rewolucyjny populizm antyimperialistyczny budzą w świecie szczególną uwagę. W kolejnych latach rządu Indian w Boliwii przeprowadzono ciesząc się dużą popularnością nacjonalizację. Znacjonalizowano wiele kopalń metali szlachetnych, przemysł wydobywania paliw, elektrownie, linie przesyłu energii.

Kolejne zmiany polityczne dotyczyły sądownictwa. Uprawomocniono *sądy wspólnotowe (justicia comunitaria)*, odwołujące się do tradycyjnych form wymierzania sprawiedliwości na terenach wiejskich przez lokalną wspólnotę indiańską. W konsekwencji istnieją dwa wymiary sprawiedliwości: miejski i wiejski. Budzi to wiele kontrowersji. Niekiedy przy drogach, opuszczając tereny gęściej zaludnione, możemy znaleźć tablicę z napisem *Justicia comunitaria*, co oznacza, że opuszczamy teren, gdzie obowiązuje boliwijski Kodeks Prawa Karnego. *De facto*, możemy tu zaobserwować ciekawy zabieg włączenia w sieć organów państwowych instytucji życia plemiennego. Pomijając już zwyczajną, funkcjonalną obawę o bezstronność tych sądów, jak i pokusę, jaką stanowi dla lokalnych władz politycznych wpływanie na treść wyroków, mamy tu do czynienia z odwróceniem dotychczasowych paradygmatów rozwoju politycznego i cywilizacyjnego kraju. Od czasu powstania republiki w 1825 r. wszystkie rządy, mniej lub bardziej udolnie, dążyły do politycznego, kulturowego i administracyjnego scalenia kraju. Oczywiście nierzadko dokonywało się to kosztem tożsamości społeczności lokalnych. Języki indiańskie powoli zanikały. Zwyczaje plemienne były postrzegane jako zaściankowość, zabobon. Ideał edukacyjny polegał na włączeniu się w nurt uniwersalnej myśli uporządkowanej według podziału nauk właściwego cywilizacji zachodniej. Ideał prawny, polityczny, sądowniczy, edukacyjny dążył do systematycznego włączenia wszystkich mieszkańców kraju w nurt zuniформizowanego systemu, który dyktowała stolica. Możemy określić ten model rozwoju jako nastawiony na powolne doganianie krajów „wysoko ucywilizowanych”. Apogeum myślenia progresywnego miało miejsce w Ameryce Łacińskiej w latach pięćdziesiątych XX w. Obrazowo mówiło się, że musimy dogonić pociąg, którym świat ucieka do przodu. Z czasem zdano sobie sprawę, że uciekający pociąg jest co raz dalej. Ekonomicznie „zadyszane” kraje tak zwanego, w nomenklaturze czasu Zimnej Wojny, Trzeciego Świata nawet za cenę horrendalnych pożyczek zagranicznych nie potrafiły wybić się gospodarczo. Wręcz przeciwnie. Zadłużenie, technologiczne zacofanie, odległość od rynków zbytu nieustannie ograniczały kraje Ameryki Łacińskiej do roli biednego dostawcy tanich surowców pierwotnych, pogłębiając tym samym ekonomiczną zależność, która przypominała sytuację kolonializmu.

Pierwszym symptomem rewolucji przeciwko sytuacji neokolonializmu były refleksje biskupów katolickich, którzy w dobie przemian rozpoczętych przez Sobór Watykański II poddali surowej krytyce panujący system polityczny, ekonomiczny i kulturowy. Kościół katolicki w Ameryce Południowej cieszył się dużym autorytetem i na ten autorytet zasługiwał dzięki swojej pracy na rzecz ludności. Niejednokrotnie, wobec atrofii państwa, sparaliżowanego korupcją, walką o władzę czy dyktaturą wojskową, Kościół przejmował dużą część odpowiedzialności

za służbę zdrowia, edukację, opiekę nad osobami podeszłymi w wieku. Kościół katolicki w Boliwii do dziś dostarcza 25% usług w zakresie szkolnictwa podstawowego i średniego, w tym prawie w 100% jest odpowiedzialny za szkoły techniczne i zawodowe. Podobnie w szkolnictwie wyższym zajmuje bardzo ważne miejsce. Nowa ustawa o szkolnictwie, do której się odnosimy, odebrała Kościołowi prawo do kształcenia nauczycieli, co było jego ważną domeną.

Biskupi Ameryki Łacińskiej zbierali się kilkakrotnie na konferencjach, których dokumenty końcowe są kamieniami milowymi na drodze emancypacji politycznej, kulturowej, a nawet gospodarczej kontynentu. Dokument z Medellin (1968) po raz pierwszy mówi o zerwaniu z paradygmatem progresywnego rozwoju, doganiania świata i sprzeciwia się systemowej niesprawiedliwości w relacjach międzynarodowych i wewnętrznych, jakie zniewalają mieszkańców kontynentu. Dokument ten miał posmak wręcz rewolucyjny. Po raz pierwszy biskupi dopuścili możliwość masowych protestów i walki o prawa wobec „zinstytucjonalizowanej niesprawiedliwości”. Słowo rewolucja nie pada, ale mówi się o prawie do walki o sprawiedliwość. Na zasadzie mniejszego zła, bronienie własnej godności, nawet na sposób walki wydaje się lepsze niż akceptacja systemu opartego na zasadzie niesprawiedliwości. Jest symptomatyczne, że niektóre sformułowania użyte przez biskupów w latach sześćdziesiątych i później na konferencji w Puebla w 1979 r. dziś są używane jako główne hasła rewolucji indiańskiej protagonizowanej przez Evo Moralesa w Boliwii. To biskupi katoliccy pierwsi mówili o „neokolonializmie” i „potrzebie wyzwolenia”. Użyli także, modnego dziś w Boliwii hasła „proces przemian” (*proceso de cambio*).

W maju 2012 r. Indianie, którzy przyjechali do miasta Cochabamba w kontrofensywie przeciwko strajkom lekarzy, krzyczeli: *Nie pozwolimy, aby zniszczono proces przemian*. Obserwując temperaturę nastrojów społecznych w Boliwii, możemy zdać sobie sprawę, że walka nie toczy się o dojście do władzy jednej czy drugiej partii, ale w grę wchodzi model państwa, więcej, model cywilizacyjny, który zostanie wybrany bądź narzucony.

OJCZYZNA ZDEKOLONIZOWANA

Pojęcie ojczyzny pozostaje w wyobraźni Indian instytucją obcą, narzuconą i w konsekwencji kolonizującą. To, co dla Europejczyka, wychowanego w duchu idei emancypacji nacjonalistycznej, panujących już od późnego renesansu, wydaje się bastionem tożsamości, źródłem spójności społecznej, dla Indianina w Boliwii ucieleśnia wieki opresji. Generalnie Indianin nie utożsamia się z Boliwią, z państwem, jego historią jako z ojczyzną. Jeśli już aparat administracji dotarł do granic jego osady, co najwyżej rozumie Boliwię jako pewną organizację, której trzeba się podporządkować, przynajmniej w niezbędnym wymiarze, ale której nie pojmuje jako przestrzeni swojej przynależności. Ironizując, choć nie do końca, można powiedzieć, że Indianinowi w Boliwii łatwiej jest się utożsamić z klubem piłkarskim

niż z własnym krajem. Słusznie można mówić o istnieniu *dwóch Boliwii*¹⁴: metyskiej, która hołubi wartości kolonialne, i indiańskiej.

W warstwie symbolicznej, szczególnie politycy, dbają o nadanie dzisiejszej Boliwii nowego oblicza. Ale czasami wnikliwy obserwator może odnieść wrażenie, że zmiany dekolonizacyjne utknęły na poziomie symboliki i rządowego populizmu. Boliwia nadal stoi przed trudnym zadaniem zintegrowania albo zantagonizowania dwóch narracji historycznych: republikańskiej i indiańskiej. Symbolicznie ten dylemat przedstawia wydarzenie, które rozegrało się w 2006 r. w La Paz przy okazji manifestacji aktywistów indiańskich w rocznicę śmierci bohaterki Ajmara – Bartoliny Sisa – żony Tupac Katari, zamordowanej w 1782 r. Manifestanci, z flagami *wiphalas* (wielokolorowa szachownica, która symbolizuje nową, indiańską Boliwię) domagali się usunięcia pomnika Pedro Domingo Murillo i zastąpienia go pomnikiem Tupac Katari i jego żony Bartoliny Sisa. Przechodzący mieszkańcy stolicy, metysi, gorszyli się z powodu żądania usunięcia pomnika ich bohatera Murillo. Jeden z przechodniów miał powiedzieć demonstrantom: *Wy nie znacie historii i dlatego tu krzyczycie. Lepiej wróćcie do domu, przeczytajcie jakąś książkę o naszej historii i tak się nauczycie!* Ale demonstrujący odpowiedzieli, że przyszli protestować w to miejsce właśnie dlatego, że znają historię, a do książek powinni raczej wrócić metysi, aby zweryfikować rolę swoich bohaterów¹⁵. Widzimy tu wyraźnie starcie dwóch narracji historycznych. Starcie tym bardziej tragiczne, że każdy broni swojego sposobu interpretacji historii z dobrą wiarą w zasługi swoich bohaterów.

Symbolem republiki jest panamerykański bojownik o wolność Simon Bolivar. Od jego nazwiska przyjęła tytuł nowa republika, która w 1825 r. zastąpiła kolonialną Audiencia de Charcas. Boliwia w pierwszych latach nazywała się zwyczajnie Republiką Boliwara, potem Republiką Boliwariańską, odnosząc się szerzej do nurtu idei niepodległościowych przyniesionych przez rewolucje wzniesiane przez Boliwara od Wenezueli po Boliwię. Aktywiści kataryści, dla których fundamentalnym symbolem niepodległości jest postać protomęczennika Tupac Katari, uważają, że nie da się pogodzić archetypu Bolivara i Katari w jednym projekcie ojczyzny. Boliwia i Qullasuyu (nazwa nawiązująca do tytułu, jakim się określało imperium inkaskie) nie mogą istnieć jednocześnie¹⁶.

Dla wielu aktywistów indianistów dekolonizacja państwa oznacza najpierw jego „deboliwianizację”. Rytualne zaprzysiężenie prezydenta Indianina w Tiwana-

¹⁴ Określenia *dwóch Boliwii* (*las dos Bolivias*) użył w 2000 r. znany działacz Ajmara Felipe Quispe. Media skrytykowały go ostro, insynuując, że rozognia podziały etniczne i dążenia separatystyczne wśród Indian; cyt. za: Burman A. (2011), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz, s. 98.

¹⁵ Tamże, s. 106. Pedro Domingo Murillo (1757–1810) w 1781 r. jako żołnierz rojalista przyczynił się do stłumienia rewolucji indiańskiej Tupac Katari. Niedługo potem w wojnie o niepodległość stał się symbolicznym męczennikiem walki przeciw koronie. Powieszony w La Paz miał powiedzieć przed śmiercią: *Rodacy, ja umieram, ale lampy, którą zapaliłem nikt nie będzie mógł zagasić. Niech żyje wolność!* W wielu aspektach postać Murillo, jego walka, śmierć i ostatnie przesłanie odpowiada postaci Tupac Katari. Jeden walczył o ojczyznę bez Hiszpanów, a drugi walczył o ojczyznę dla Indian. Oba można określić jako protomęczenników *dwóch Boliwii*, które do dziś wiodą spór.

¹⁶ Tamże, s. 30.

ku – historycznym centrum religijnym z czasów przedkolonialnych w obecności kapłanów Ajmara, jak i szereg rytów religijnych dokonujących się w urzędach administracji rządowej pozwalają przededefiniować strach i poczucie obcości wobec instytucji państwa. Sam prezydent, wydaje się, zmienił nieco swoją dialektykę. Od początkowych pozycji deprecjonujących pojęcie narodu boliwijskiego przeszedł do haseł swoistego „neo-nacjonalizmu” boliwijskiego integrującego w pojęciu „ojczyzny” wszystkie ludy i kultury kraju, które dotąd były marginalizowane. Możemy zaobserwować starania stworzenia nowej narracji historycznej, nowej interpretacji państwa i ojczyzny.

Ponieważ państwo z całym swoim aparatem politycznym, administracyjnym postrzegane jest jako element obcy, jako relikw kolonializmu, potrzebuje głębokiego uzdrowienia. To uzdrowienie polega na wejściu w pewną relację, niejako „oswojeniu” państwa za pomocą rytów i obrzędów natury religijnej. W pierwszych latach rządów Evo Moralesa można było zaobserwować wzmożoną aktywność rytualną ajmara w budynkach rządowych. Przy każdym wystąpieniu oficjalnym prezydenta był obecny także *mistrz*¹⁷ Ajmara, który otwierał i zamykał wydarzenie, sprawując stosowne rytuały ofiarne i kadzielne. Kiedy minister edukacji w pierwszym rządzie Moralesa, znany indianista, socjolog – Félix Patzi – zaprosił do swoich urzędów aktywistów indiańskich, pilnujący porządku policjanci musieli szukać drewna i węgla potrzebnych do odprawienia stosownych rytuałów¹⁸. Te symboliczne akty religijne pozwalają w pewien sposób zasymilować instytucję państwa, które nieustannie od początku kolonizacji w XVI w. jest postrzegane jako twór obcy i opresyjny. Jednocześnie rytuał religijny ma znaczenie oczyszczające, egzorcyzmujące i nadaje instytucji państwa pewną rolę sakralną. Tym samym cała warstwa instytucjonalno-polityczna zostaje „odzyskana” i wpisana na nowo w szersze ramy porządku kosmicznego. Sprawiedliwość, jakiej domagają się Indianie, nie ma tylko znaczenia ekonomicznego. Chodzi tu o sprawiedliwość wobec historii, wobec przodków, wobec męczenników walki o prawa. Inkorporacja instytucji państwa w projekt dekolonizacyjny przywraca symboliczną spójność całego procesu walki o prawa Indian i pozwala, po raz pierwszy nazwać Boliwię ojczyzną. W 2008 r. odbył się wielki marsz Indian pod hasłem „założenia nowej Boliwii” (*refundación de Bolivia*). W konsekwencji, z czasem została ustanowiona nowa konstytucja państwa i jak to zinterpretował wiceprezydent Boliwii – Alvaro García Linera – dokonał się *pogrzeb starego, neoliberalnego państwa kolonialnego i rasistowskiego*¹⁹.

Rodzi się jednak obawa czy zmiana paradygmatu w myśleniu o państwie nie będzie rodziła nowych dyskryminacji, a nawet rasizmu, który jedynie zwróci swe ostrze w kierunku dawnych prześladowców. Pewne zachowania na poziomie administracji

¹⁷ Instytucja *mistrza* (*maestro*) podobna jest do funkcji kapłana (*achachila*), aczkolwiek *mistrz* cieszy się większym respektem i jest uznawany także jako mędrzec (*sabio*); por. A. Burman (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política* (2006–2010), La Paz, s. 70.

¹⁸ Tamże, s. 87.

¹⁹ Przemowa wiceprezydenta Boliwii z 22 I 2010 r.; cyt. za. A. Burman (2010), *Descolonización aymara...*, s. 248.

państwowej już zdradzają przejawy niechęci do „obcych”, a także do metysów. Specjalne procedury administracyjne dla obcokrajowców, długomiesięczne pozbawianie paszportu, utrudnienia w wydawaniu wiz pobytowych można uznać za szykany administracyjne, które w najprzychylniejszej interpretacji są przejawami nieufności do obcokrajowców, a w szczególności do obywateli Stanów Zjednoczonych Ameryki. W przestrzeni publicznej wyczuwa się dezaprobatę obecności „obcych”. Szczególnie w chwilach emocji, wywołanych jakimś protestem, marszem, blokadą dróg, białą twarzą *gringo de mierda* („gównianego gringo”) prowokuje złość, a wręcz przemoc. Znany jest przypadek pary naukowców Polaków, którzy zostali ukamienowani kilka lat temu w pewnej wiosce Altiplano, gdzie emocje ludzi były rozbudzone alkoholem i pomówieniami o kradzież.

EUROCENTRYZM KONTRA ETNOCENTRYZM

W ostatnich latach, na wszystkich kontynentach można obserwować swoistą „wiosnę kultur”. Szczególnie w Ameryce Łacińskiej rosną nastroje etniczno-nacjonalistyczne. Grupy narodowościowe Indian i potomków niewolników afrykańskich, jak i kobiet uległych dotąd kulturze machistowskiej bronią swojej tożsamości, swojego dziedzictwa, swojej autonomii i wolności wobec modelu politycznego, ekonomicznego, kulturowego, społecznego, a nawet religijnego narzucanego z zewnątrz. W Boliwii można zaobserwować jak dawniejsze dążenia pro-robotnicze o inspiracji komunistycznej, dziś zamieniają się w postulaty obrony tożsamości indiańskiej. Heterogenizacja kultury jest odpowiedzią na tendencje globalistyczne. Indiański topór wojenny odkopany przed 30 laty przez ugrupowania terrorystyczne o charakterze marksistowskim i trockistowskim, dziś przejmują promotorzy praw mniejszości, żołnierze dekolonizacji. Mityczna postać ostatniego bojownika imperium Inków – Tupac Amaru²⁰, którego wykorzystało komunistyczne ugrupowanie terrorystyczne w Peru, dziś już praktycznie zwalczony, zostaje zastąpiony przez inną postać genealogii inkaskiej – Tupac Katari.

Po przeciwnej stronie tej mentalnościowej barykady, która dzieli dziś świat, stoi ideologia eurocentryzmu. W swoim czasie ideologia eurocentryzmu i swoisty nacjonalizm zachodni zastąpiły bezpośrednią dominację kolonialną. Europa dopiero po w XX w. zaczęła pozbywać się przekonania o swojej wyższości kulturowej, zredukowała swój etnocentryzm, który popychał ją do zachowań hegemonicznych. Niektórzy krytycy zauważają, że narzucanie siłą demokracji, mit terrorysty zagrażającego cywilizacji, idea wolnego rynku to jedne z wielu ideologii, których celem jest kontrolowanie świata i które ukrywają prawdziwą przemoc światopoglądową czy ekonomiczną, z której cywilizacja euro-atlantycka nie chce zrezygnować. Już starożytne określenie „barbarzyńcy” jako człowieka z zewnątrz, którego należy ucywilizować, zdradza egocentryzm kultury europejskiej i jej mesjańską samoświadomość.

²⁰ Tupac Amaru (1545–1572) ostatni przywódca i król Inków, który prowadził walkę partyzancką przeciwko Hiszpanom.

mość²¹. Ale przecież w tym sposobie myślenia kryje się zwyczajna ksenofobia, którą Europa deklaratywnie chce zwalczać.

Korzystając z metody właściwej w psychoanalizie, spróbujmy dokonać krótkiej interpretacji opisanych tendencji dekolonizacyjnych. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nadszedł czas dla krajów dawnego Trzeciego Świata. Nadeszła epoka emancypacji, minął wiek dojrzewania z właściwym sobie pierwszym buntem przeciwko figurze patriarchalnej. Czas obecny powinien więc charakteryzować się dojrzałą twórczością, afirmacją własnych idei, konstrukcją tożsamości.

Z drugiej strony, klimat globalizacji wydaje się, działa jak katalizator zjawisk etnocentrycznych. Wyłanianie się i umacnianie lokalnych tożsamości etnicznych w wielu miejscach świata jest bezpośrednią konsekwencją tendencji homogenizacyjnych w kulturze. Towarzyszą temu konflikty na tle tożsamości etnicznej, narodowej, płciowej czy seksualnej, religijnej, filozoficznej. Konflikty te ukazują charakterystyczny rys ksenofobiczny, etnocentryczny, fundamentalistyczny, a w wielu przypadkach odkrywają wręcz tendencje obronne, dążące do utwierdzenia czystości własnej tradycji, własnego pochodzenia. Reakcja etnocentryczna nie jest jednak bezpodstawna, nie jest jedynie ślepym mechanizmem obronnym. Globalizacja i homogenizacja kultury i ekonomii stwarza bowiem sytuacje nierównowagi i dyskryminacji. Reguły gry dyktują interesy korporacyjne i ekonomiczne zakotwiczone na Zachodzie. Tę prawdę widać dobrze dopiero z perspektywy przysłowiowego „buszu”, gdzie konkretne rodziny za wahania cen, np. bawełny na światowych rynkach, płacą głodem i chorobą. Wschodzący etnocentryzm jest także krzykiem strachu przed zagładą własnej tożsamości, lękiem przed śmiercią w objęciach globalizacji, która zbagatelizuje autentyczną tożsamość i opisze ją jako zjawisko folklorystyczne.

DEKOLONIZACJA Z PUNKTU WIDZENIA RELIGII I KULTÓW AJMARA

Jak już zauważyliśmy, temat dekolonizacji obejmuje wszystkie sfery życia, poczynając od relacji zewnętrznych właściwych polityce, kończąc na samej cielesności, aspekcie fizycznym, czy wręcz fizjologicznym życia indywidualnego. W szerszym rozumieniu, wręcz kosmicznym, kolonizacja jawi się jako choroba. W rzeczywistości kolonializm w wymiarze czysto fizycznym okazał się ogromną chorobą Indian. W pierwszych dziesięcioleciach od zetknięcia się z rasą białą zmarło ok. 70% społeczeństwa autochtonicznego. Głównie przez nowe choroby, przywiezione z dalekiego świata, ale też przez system ciężkiej pracy i wojnę.

Dla mistrzów Ajmara i ich podopiecznych proces dekolonizacji oznacza „uzdrowienie”. Uzdrowienie rozumie się jako przejście od „obcego”, od „utruty”, od „niekompletności” do „swojego”, „odzyskanego”, „dopełnionego”. Dla starszych „obce” będzie utożsamiane z religią katolicką. Dla młodszych głównym zagrożeniem alienującym jest „nowoczesność” i „republikańskość” życia, jakie oferują miasta. „Utrata” kojarzy się z zagubieniem ducha (*achaju*), niezbędnego składnika

²¹ L. Schiavo (2011), *Diversidad y violencia: El asalto al otro en la sociedad global*, „Pasos”, nr 153, s. 75.

życia, którego unicestwienia kolonializm. „Niekompletność” przejawia się w jednostronności kultury kolonialnej, czytaj: europejskiej, np. racjonalizm jest jednostronnością, niekompletnością, która zaprzecza andyjskiej logice zawartej w zasadzie łączności: jedno i drugie. Na przykład misjonarz katolicki, który chciałby, aby jego wierni przychodzili tylko do kościoła i nie szli do kapłanów (*jatiris*) andyjskich, narazi się tylko na niezrozumienie i nieufność. Dla większości Ajmara czy Keczua nie ma sprzeczności w modleniu się jednocześnie do świętych i do przodków, do Matki Bożej i do Paciamamy (Matki Ziemi)²².

Choroby doświadczył też świat naturalny. Miejsca przebywania duchów – *lak'as* – zostały zajęte przez obiekty nowego kultu: kościoły, kalwarie. Ruch katarystów już od lat siedemdziesiątych XX w. domaga się zburzenia kościołów katolickich wybudowanych z premedytacją w miejscach duchowo uprzywilejowanych dla Indian, w *lak'as*²³. Także duch ludzki został skażony. Starsi Mistrzowie Ajmara będą rozumieć tę chorobę kolonializmu jako dolegliwość umiejscowioną w płucach i w nerkach. Młodszy, wychowani w mieście, pojmują chorobę kolonializmu jako właściwość umysłu, serca, jako skorumpowany sposób myślenia i czucia. Umieszczenie choroby kolonializmu w płucach i nerkach wiąże się z przekonaniem, że są to organy życiowo i duchowo najważniejsze. Nawet duch człowieka – *achaju* – może go opuścić, jeśli na przykład człowiek pozostanie pod wpływem złego zapachu albo bardzo się wystraszy. W początkach kolonializmu przestraszy, jaki siali hiszpańscy żołnierze ze swoją bronią palną, z pewnością musiał wystraszyć *achaju* Indian, którzy tym samym zostali zupełnie bezbronni i nawet ulegli chorobom, przywiezionym z oceanu. Dziś czynnikiem ułatwiającym zagubienie *achaju* może być nawet wdychanie miejskich spalin. W tym sensie zanieczyszczenie środowiska, związane z przemysłem, będzie pojmowane wybitnie jako choroba kolonializmu. W miejsce ducha – *achaju* – wygonionego złym zapachem albo przestraszonego, wchodzi duch obcy – *ñankha* i w ten sposób konsumuje się kolonizacja człowieka, a nawet całego społeczeństwa. Kolonizacja i stan „kolonialności”, w którym dziś żyje Boliwia, jest więc chorobą, która polega na utracie bytu własnego i przyjęciu bytu obcego. Pewien aktywista *katarysta* twierdzi, że czasami czuje jakby w jego wnętrzu żył jakiś Hiszpan, który nie pozwala mu stać się autentycznie sobą²⁴. W tym znaczeniu paradoksalnie potwierdza się charakterystyka, którą dał Arguedas, pisząc o *chorym narodzie* (*Pueblo en fermo*). Ale choroba nie wynika z natury, tylko z narzuconej kolonialnie przeciw-natury.

Dekolonizacja będzie więc dla purytanów ideologii indianistycznych procesem uzdrowienia. Ciekawe, że to uzdrowienie ma zawsze znaczenie religijne i rytualne. Nie można uzdrowić żadnej rzeczywistości życia bez odwołania się do właściwych rytów przywołania ducha (*achaju* – energia, duch, esencja, nerw). *Achaju*, jako źródło życia w swojej wielopostaciowej formie: odwagi, siły, zdolności, jawi się jako podstawa porządku, kosmicznego, którego człowiek i jego świat jest częścią²⁵. Stąd też

²² A. Burman (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política* (2006–2010), La Paz, s. 51 n.

²³ Tamże, s. 109.

²⁴ Tamże, s. 126.

²⁵ Tamże, s. 117.

ryty indiańskie nabrały ostatnio w Boliwii wręcz znaczenia politycznego. Z uzasadnieniem można zapytać, w jakim stopniu promowanie rytów andyjskich w urzędach rządowych sprzeciwia się nowej konstytucji państwa, ustanowionej już przez rządy „rewolucyjne” i która deklaruje rozdział państwa od religii. Spróbujmy zagłębić się w tę kwestię rytualizmu.

Znaczenie rytuałów w procesie dekolonizacji należy rozumieć jako powolne przywracanie właściwego porządku kosmicznego, równowagi między siłami duchowymi. Indianie Ajmara wierzą, że wraz z nadejściem całego zepsucia kolonialnego, złe duchy (*ñankhas*) wyzwoliły się spod kontroli, którą można nad nimi sprawować za pomocą rytuałów. *Ñankhas* stały się wręcz demonami, duchami otwarcie wrogimi człowiekowi. Przywrócenie równowagi i ponowną kontrolę nad nieobliczalnymi siłami zła można osiągnąć tylko za pomocą sprawowania rytów²⁶. Obcowanie ze światem duchowym opiera się na zasadzie wzajemności. Niedochowanie wzajemności wprowadza nieuchronnie element zła. Narzucenie porządku kolonialnego przekreśliło subtelne relacje wzajemności między ludźmi i duchami, między ludźmi i *Pacha* – wszechświatem. W tej kosmowizji Ajmara kolonializm jawi się jako ewidentne zło i źródło zła. Demonizacja kolonializmu i jego aktorów domaga się reakcji rytualnych. W świecie andyjskim, gdzie wysokość i surowość klimatu przesycą sakralnym lękiem, wszystkie relacje międzyludzkie i ludzi z przyrodą są podporządkowane ścisłym zasadom wzajemności. Jeśli człowiek nie złoży właściwej ofiary Paciamamie, może spaść grad albo przyjść susza. Jeśli zmarłym nie da się godnego, to znaczy z pompą, pochówku, mogą przestać się nami opiekować. A ponieważ siły przyrody są postrzegane jako byty o znaczeniu duchowym, więc relacje z nimi podlegają też zasadom rytualnym. Wszyscy Boliwijczycy, nie tylko Indianie, zachowują się na co dzień w sposób nieco rytualny. Stosunki międzyludzkie podlegają bardzo wrażliwym prawom grzeczności, którym Europejczyk przyzwyczajony do bezpośredniości na ogół nie potrafi zadośćuczynić. Dlatego też bezceremonialna forma bycia obcokrajowca łatwo może zostać zinterpretowana jako obraza świętości, jako nadużycie rytualne, pogwałcenie prawa wzajemności i zaburzenie porządku. Stąd już niedaleko do otwartej demonizacji obcokrajowca, który jest zagrożeniem nie tylko z powodu swojego „nieokrzesania”, ale już przez sam fakt pojawienia się w scenerii Altiplano, gdzie wszelki byt balansuje na wąskiej linii między życiem i śmiercią. Z tych to powodów kultura Altiplano nie ma zaskakujących zdolności asymilacyjnych, nie jest otwarta i ciekawa nowości. Znamienne, że Boliwijczycy prawie w ogóle nie podróżują w celach turystycznych. Nie oddalają się nawet zbyt daleko od własnego domu. Nawet swoich zmarłych lubią pochować w pobliżu domu, a najlepiej w jego fundamentach. Także przedsięwzięcie misyjne ewangelizacji Indian nigdy nie zostało uwieńczone ostatecznym sukcesem. Zawsze istniały ogniska zakamuflowanego „pogaństwa”, a ci, którzy przyjmowali wiarę kolonizatorów, robili to na swój sposób, dokonując swoistej adaptacji katolicyzmu do rodzimego światopoglądu. Być może w jakimś sensie ta specyfika Altiplano tłumaczy też dzisiejsze odbicie się dekolonizacji i jej niemal rewolucyjny charakter.

²⁶ Tamże, s. 123.

PRZEWROT KOPERNIKAŃSKI

Aczkolwiek nikt nie sięga po ostrą broń, bynajmniej jak dotąd, zmiany narzucone w procesie reform instytucjonalnych i prawnych chcą być rewolucyjne. Jednym z ciekawszych projektów reform jest nowa ustawa o systemie oświaty (2010 r.). Definiuje ona edukację jako *dekolonizująca, wyzwalająca, antyimperialistyczna, likwidująca patriarchalizm, przekształcająca struktury ekonomiczne i społeczne, ukierunkowana na ugruntowanie kulturowe narodów i ludów autochtonicznych, oryginalnych i wiejskich, wspólnot międzykulturowych i afro-boliwijskich w budowie Państwa Wielonarodowościowego i wartości Dobrego Życia* (art. 3§ 1, tłum. własne). Ustawa nie precyzuje, na czym ma polegać dokładnie charakter dekolonizacyjny edukacji. Naukowcy ochoczo poszukują rozwiązań. Niektóre z nich wydają się istotnie rewolucyjne. Przyjrzyjmy się pewnej propozycji zmian w systemie nauczania uniwersyteckiego, która czerpie przesłanki z mądrości andyjskiej i z tzw. pedagogiki i dydaktyki krytycznej, bazującej na teoriach filozoficznych marksistowskich. Mamy tu do czynienia z prawdziwą przemianą porządku kosmicznego (*pachakuti*), która wpisuje się w postulat dziejowej sprawiedliwości głoszonej przez indianistów – katarystów Ajmara.

Uniwersytety w Boliwii cierpią dotkliwy kryzys tożsamości. Ogólnoświatowa tendencja do specjalizacji, fragmentaryzacji wiedzy sprawia, że uniwersytety peryferyjne państw rozwijających się, jak Boliwia, nie mają szans konkurować z poziomem uniwersytetów współpracujących z przemysłem najwyższej technologii światowej. Warunki kolonializmu, który dziś jest postrzegany jako dyktat gospodarki neoliberalnej, spychają Boliwię na pozycję kraju dostarczającego taniej siły roboczej na średnim poziomie technicznym. W tej sytuacji uniwersytety przestają być kuźnią wiedzy i stają się zwykłą jednostką odtwarzania wiedzy według schematu czysto pamięciowego. Dodatkowo nacisk ze strony instytucji międzynarodowych jak Bank Światowy, czy UNESCO wymaga na państwach wycofanie się z finansowania uniwersytetów tak, by te działały jako małe przedsiębiorstwa podległe prawom rynku. W rzeczywistości technokratyczny i racjonalistyczny system wiedzy narzucany przez gospodarkę i wielkie korporacje międzynarodowe wytycza drogę rozwoju wiedzy. Także postulat ciągłego dokształcania, niezbędnego w warunkach szybkiego przedawniania się wiedzy, stwarza cały system wolnego rynku i marketingu wiedzy, który kontrolują już nie tyle państwa uprzemysłowione, co wielkie światowe korporacje przemysłowe. Sytuacja ta słusznie może być nazywana neokolonizacją. Stwarza mechanizmy wyzysku krajów bardziej zacofanych technologicznie, które mogą liczyć jedynie na sprzedaż taniej siły roboczej i tanich surowców mineralnych, przetwarzanych w skomplikowane produkty przemysłowe w regionach wysokiej koncentracji wiedzy technologicznej. Jednocześnie w tej gigantycznej maszynie produkcji wiedzy ginie mądrość i kultura narodowa, autochtoniczna postrzegana jako zacofanie, a nierzadko jako przeszkoda w karierze²⁷.

²⁷ G. Mazorco Irureta (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba, s.15–19.

Uniwersytety na całym świecie przestały już być potężnymi twórcami wiedzy, jak to jeszcze było w XVII w. Dziś muszą odpowiedzieć na zapotrzebowania postępu ekonomicznego państw. W konsekwencji „produkują” jedynie jeden rodzaj wiedzy techniczno-naukowej, podporządkowanej priorytetowi gromadzenia kapitału. Jeszcze bardziej oddaliły się uniwersytety od swojego ideału początkowego, z czasów pierwszych fundacji, kiedy to niezależne od państwa, budowały system wiedzy oparty na jednolitej wizji świata podporządkowanej wiedzy teologicznej. Dzisiejsze uniwersytety realizują raczej napoleońską wizję wiedzy podporządkowanej interesom państwa i to interesom hegemonicznym ucieleśnionym w chęci dominacji materialnej i militarnej. Główne gałęzie wiedzy współczesnej: energia atomowa, mikrofizyka, informatyka są przykładami nauk opartych na zapotrzebowaniach militarnych zintegrowanych w politykach współczesnego państwa²⁸.

W odpowiedzi na powyższą diagnozę myśliciele boliwijscy z nurtu dekolonizacji postulują odwołanie się do zupełnie nowej teorii poznania i gromadzenia wiedzy. Jednym z faktorów kolonizujących uniwersytet jest hegemonia racjonalistycznego modelu poznania. Uwierzyliśmy, że świat można poznać wyłącznie za pomocą rozumu i jego metod analitycznych. Racjonalizm dyskredytuje inne formy poznania i piętnuje je, nazywając zapóźnionymi, prymitywnymi, lokalnymi, fałszywymi, czy mitycznymi. Aby przeciwdziałać tym tendencjom i korzystając z kryzysu samego intelektualizmu i całego współczesnego społeczeństwa przemysłowego, musimy wrócić do przedkolonialnych źródeł wiedzy, odepchniętych i zmarginalizowanych, proponując reformatorzy. Musimy odtworzyć kosmowizję andyjską, odtworzyć i uprzywilejować myślenie, które pojmuje rzeczywistość jako całość, gdzie absolutnie wszystko pozostaje wzajemnie połączone. Rzeczywistość nie składa się z części możliwych do oddzielenia i nadających się do studiowania w odosobnieniu. Rzeczywistość świata zarówno duchowa, jak i materialna, stanowi sieć połączeń płynącej energii – materii, gdzie nic nie pozostaje niezależne ani hierarchiczne. Redukcjonizm właściwy analitycznej metodzie poznania musi zostać przewyżczony. Przekonuje nas o tym już choćby myślenie ekologiczne, które postrzega rzeczywistość jako kompletny ekosystem. Katastrofy ekologiczne rodzą się z myślenia fragmentarycznego i z fragmentarycznie pojętej odpowiedzialności²⁹. Podobny tok myślenia holistycznego i ekologicznego staje się co raz bardziej obecny także na gruncie zachodnim. Walczący ekolodzy, utożsamiający się z ruchem „Gaja”, sugerują wizję świata bez antropocentryzmu, ponad dychotomią człowiek – natura albo natura żywa – natura martwa czy organizm – środowisko.

Tę nową i alternatywną formę poznania rekapitułuje system filozoficzno-biologiczny utworzony przez naukowców chilijskich Humberto Maturana i Fran-

²⁸ J. Mirtenbaum (2002), *La Universidad en el desarrollo de Bolivia: Un análisis de contexto y coyuntura*, Santa Cruz, s. 8.

²⁹ G. Mazorco Irureta (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba, s. 78 n.

cisco Varela. Wychodząc od badań biologicznych, ukuli oni termin *autopoezji*³⁰ (*autopoiesis*), który wskazuje na fakt, że każda komórka funkcjonuje w nierozdzielnej sieci połączeń biochemicznych. W tej sieci żadna jednostka nie może istnieć poza swoim otoczeniem. Wszystkie składniki sieci nieustannie są produkowane przez inne składniki. Ta wzajemność i współzależność oznacza ostatecznie, że każda komórka produkuje samą siebie wewnątrz sieci zależności. Komórki biologiczne stanowią pierwszą warstwę *autopoezji* – samotworzenia. Drugą warstwą są organizmy metakomórkowe, między innymi ludzie. Wreszcie samą społeczność zarówno ludzką, jak i zwierzęcą, można rozumieć jako organizm *autopoetyczny* trzeciego stopnia. Teoria *autopoezji* zakłada, że jednostka i środowisko funkcjonują w nieustannym połączeniu i uzupełniają się wzajemnie tak, że już nie można dokonać separacji między jednostką i otoczeniem. W tym systemie każdy zachowuje swoją tożsamość, mimo nieustannej zmiany struktury³¹. *Autopoezja* oznacza samoorganizację każdego organizmu, który już nie jest rozumiany jako efekt determinizmu zewnętrznego, a bardziej jako determinizm wewnętrzny albo zwyczajnie samodeterminacja. Poza tym teoria ta pozwala wyjść z paradygmatu ewolucjonistycznego, który nieustannie rzutuje na rozumienie człowieka i społeczeństwa. Życia nie można rozumieć w ramach systemu współzawodnictwa, nieustannego perfekcjonizmu i przeżywalności najsilniejszego. Zupełnie przeciwnie, w *autopoezji* nie ma współzawodnictwa, doskonałości ni hierarchii dominującej. Istnieje tylko wzajemne uzupełnianie się³².

W prezentowanym modelu relacji wewnętrznych między jednostką i otoczeniem zmianie ulega także pojmowanie samego poznania. Wizja poznania jako czynności umysłu, który łączy się z rzeczywistością zewnętrzną, wytwarza jej obraz kognitywny i następnie dostosowuje zachowanie do treści poznania jest prześląknięty determinizmem zewnętrznym. W rzeczywistości życie pojęte jako nieustanne uzupełnianie się elementów sieci znosi wszelki determinizm zewnętrzny. Umysł nie pracuje już jako procesor informacji zewnętrznych, proces pojmowania staje się tożsamy z procesem życia. Organizm, istniejąc w nieustannym skojarzeniu ze środowiskiem, podlega szeregowi zmian, które gwarantują jego adaptację do środowiska bez utraty tożsamości. Innymi słowy, poznanie nie jest już właściwością wyłączną umysłu, jest cechą samego życia. Sam fakt życia, pozostawania w nieustannym skojarzeniu z innymi organizmami sprawia poznanie. Widząc zmianę w zachowaniu, przypisujemy ją odruchowo zdolności poznawczej umysłu, tymczasem w rzeczywistości jest to efekt zupełnie fizjologicznego procesu adaptacji i autokreacji. W prezentowanym modelu poznanie staje się tożsame z życiem, a życie jest rozumiane jako *poiesis*, a właściwie *autopoiesis*, czyli tworzenie. Istnieje więc nierozłączna triada: być –

³⁰ W jęz. hiszpańskim: *autopoiesis*. Termin zaczerpnięty z greki – *ποιέω*, co oznacza czynić, działać. Polskie słowo „poezja” ma ten sam źródłosłów, dlatego ośmielamy się przetłumaczyć hiszp. *autopoiesis* jako *autopoezję*.

³¹ H., Maturana, F. Varela (1995), *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile, s. 25–29.

³² Tamże, s. 75–77.

tworzyć – wiedzieć³³. Kognitywność jest właściwością całego systemu życia, a nie tylko umysłu ludzkiego. Natura jako nośnik życia ma myśl, choć nie ma umysłu. Dowodzi tego naturalna zdolność poznawcza właściwa dla całego łańcucha życia. Proces myślowy nie przebiega tylko w jednostkach ludzkich, ale w całym łańcuchu życia, jakim jest na przykład ekosystem albo społeczeństwo. Sama zdolność adaptacyjna każdej komórki nosi znamiona działalności inteligentnej i myślowej, a przecież komórka nie ma umysłu. Także system immunologiczny i hormonalny biorą udział w myśleniu, dlatego że stanowią część łańcucha życia. Współcześnie odkrywamy, że ludzkie działanie bardziej pozostaje pod wpływem hormonów i emocji niż pod bezpośrednim zarządem umysłu.

Korzystając z opisanego modelu życia jako *autopoezji*, współczesny uczony boliwijski, indiańskiego pochodzenia – José Illescas – dokonuje nowej lektury autochtonicznej myśli andyjskiej. W mentalności andyjskiej cała rzeczywistość stanowi niepodzielną jedność. Jest to jedność *energii wibrującej*, w ramach której nieskończona ilość *energii – materii* przepływa we wszystkich kierunkach. Każdy element stanowi koncentrację tejże *energii – materii*. Dlatego możemy przyznać, że każdy element, każdy byt zawiera w sobie „Wszystko” i jednocześnie jest zawarty we „Wszystkim”. Nie może być już mowy o hierarchizacji bytów ani o antropocentryzmie, nie istnieje wyższość człowieka nad zwierzętami, roślinami, minerałami ani nad ciałami kosmicznymi. Ta koncepcja materialistyczna nie dopuszcza rozróżnienia między materią i duchem ani rozróżnienia między ciałem i myślą. Cała rzeczywistość jest *energią – materią* i jej elementy różnią się między sobą jedynie *gęstością wibracji* tak, że to, co powszechnie utożsamia się z duchem, jest jedynie *energią – materią* o mniejszej częstotliwości bądź *gęstości wibracji*. W tym systemie holistycznym także wszystkie władze ludzkie, stanowią jedno: myśli, idee, pragnienia, sny, wyobrażenia, intuicje, instynkty uczestniczą w poznaniu. Hegemonia racjonalizmu, która jest jednocześnie redukcjonizmem pierwotnych zdolności człowieka, zostaje pokonana. Człowiek powraca do jedności ze swoim otoczeniem naturalnym i z kosmosem. Tożsamość człowieka odkrywa się wyłącznie w relacji równowagi i uzupełniania się z całą rzeczywistością, którą stanowią: rodzina, społeczeństwo, przyroda i cały kosmos. Tylko relacja zgody, konsensu z otoczeniem zapewnia zachowanie tożsamości. Gwałcąc zgodę poprzez subiektywny woluntaryzm, właściwy zachodniemu sposobowi bycia, człowiek niszczy samego siebie w myśl założenia, że stanowi część całości, część „Wszystkiego”. Priorytet zgody implikuje także zniesienie demokracji, która jest systemem narzucania władzy przez większość, ale wbrew całkowitej zgodzie wszystkich. Illescas dowodzi, że demokracja ostatecznie jest systemem alienacji, który stoi u źródeł kapitalizmu i jego mechanizmów niewolnictwa³⁴.

Dotykamy tu nowego paradygmatu poznania, który wyznacza także kierunek interpretacji socjologicznej i politycznej społeczeństwa. Nie istnieje świat obiektywny, zewnętrzny dla podmiotu. Został pokonany dualizm: obiektywizm – subiektywizm, którego używała nauka klasyczna jako narzędzia do rozwijania swojej

³³ Tamże, s. 111–116.

³⁴ T. Gonzáles, J. Illescas (2002), *Acerca de las „Sociedades Indígenas” o Diálogo crítico con la cientificidad europea*, Cochabamba, s. 55–70.

wiedzy. Za to wyłania się priorytet miłości, czyli akceptacji drugiego jako części mnie samego. Ponadto brak świata obiektywnego, zewnętrznego sprawia, że każdy jest posiadaczem prawdy, którą inni w imię zasady miłości i zasady zgody muszą zaakceptować³⁵. Wielopostaciowość prawdy zabiera jej oścień determinacji. Determinacja może przyjść jedynie od wewnątrz jako wynik swoistej symbiozy życia, poznania wewnętrznego tożsamego z samym bytem.

Ten paradygmat poznania łączy zantagonizowane i spolaryzowane części rzeczywistości, która przecież jest jednością. Podmiot poznający nie jest już oddzielony od przedmiotu poznawanego, ale stanowi jego integralną część. Podmiot już nie szuka jak pojąć przedmiot swojego poznania za pomocą rozumu. Raczej poznaje całym sobą: myślą, uczuciem, instynktem, wolą, pragnieniem. Za pomocą wszystkich tych władz łączy się z rzeczywistością, stanowi z nią jedność, *jest – czuje – działa i myśli* w relacji z całą materią, której jest wewnętrzną częścią. Typowe dla Zachodu poznanie pojęciowe fragmentaryzuje rzeczywistość, stwarza fałszywą świadomość, która w gruncie rzeczy jest alienacją człowieka³⁶. Wprowadza sztuczne kategorie poznawcze takie, jak: skończoność – nieskończoność, wieczność – czasowość, absolutność – przejściowość, duchowość – materialność, prawdę – fałsz. Tymczasem rzeczywistości nie można rozdzielać, wszystko jest *Pacia (Pacha)*³⁷.

Opisany paradygmat nauki odrzuca typowe dla Zachodu terminy: wola, wolność, demokracja, sprawiedliwość, etyka, równość, solidarność... Wszystkie te pojęcia powodują alienację człowieka, gdyż wychodzą z założenia antropocentryzmu. W konsekwencji nawet język, który operuje tymi pojęciami, stanowi element kolonizujący, ponieważ przemycą informację i wzór myślenia zupełnie obcy kosmowizji andyjskiej. Język kolonizacyjny dokonuje operacji homogenizacji wizji świata, narzuca, już przez samo użycie wymienionych pojęć właściwy sobie sposób postrzegania, wartościowania i rozumienia rzeczywistości i czyni to na sposób hegemoniczny. Jako dowód nieustającej kolonizacji świadomości może posłużyć chociażby Raport Międzynarodowej Komisji do Spraw Edukacji napisany przez Jacques'a Delorsa, opublikowany w 1996 r. Komisja w dokumencie zatytułowanym stwierdza:

Edukacja – jest w niej ukryty skarb argumentuje: [...] „Rozwój ekonomiczny za wszelką cenę” nie wydaje się już być najprostszą drogą do pogodzenia postępu materialnego ze sprawiedliwością [...]. Ten stan rzeczy nie powinien jednak prowadzić kraje na drodze rozwoju do porzucenia klasycznych motorów wzrostu, a szczególnie niezbędnego włączenia się w świat nauki i technologii ze wszystkim, co ten proces implikuje, czyli adaptacją kultur i modernizacją mentalności. Globalizacja kultury dokonuje się progresywnie, choć jeszcze tylko częściowo. W samej rzeczy jest nieunikniona wraz ze swoimi obietnicami i zagrożeniami, wśród których nie najmniejszym pozostaje zapomnienie o bogactwie rodzimych tradycji i własnej kultury. [...] Edukacja powinna wzbudzać w każdej osobie, w zgodzie z jej tradycją i przekonaniami, z całym szacunkiem dla pluralizmu, to wyniesienie myśli i ducha ku temu, co powszechne³⁸.

³⁵ G. Mazorco Irureta (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba, s. 113.

³⁶ Tamże, s. 117 n.

³⁷ *Pacha* w jęz. keczua i ajmara oznacza całość natury, czyli to, co zawiera ziemia, niebo i podziemie. Także rozumie się w tym czas: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość.

³⁸ Międzynarodowa Komisja do Spraw Edukacji dla XXI, (1996, Raport dla UNESCO), *Eduka-*

Przesłanie, które dokument ten niesie, między wierszami potwierdza dyktaturę globalizacji, zcentralizowanie edukacji wokół idei postępu. Pod płaszczykiem tolerancji i szacunku dla odmienności kulturowych i światopoglądowych, promuje się dominację pewnej wiedzy powszechnej opartej na racjonalistycznych kategoriach poznania, właściwych Zachodowi i narzucających się jako jedyny paradygmat poznawczy i edukacyjny dla całego świata.

Boliwijscy reformatorzy edukacji uniwersyteckiej postulują reformę nauczania opartą na paradygmacie jedności *wiedzy – bytu – działania – uczucia*. Zamiast powielać wiedzę czysto przedmiotową, technicystyczną uniwersytety muszą wrócić do zdolności tworzenia wiedzy i mądrości. Boliwia nigdy nie zdobędzie prawdziwej autonomii narodowej, jeśli ograniczy się do recyklingu wiedzy produkowanej w krajach wysokoprzemysłowych. W proponowanej reformie chodzi nie tylko o status uniwersytetów, ale o odwrócenie procesów alienacji rodzimej kultury i śmierci świadomości całych grup etnicznych. Dlatego postuluje się następujące działania:

- dekonstrukcję i wykorzenienie języka zachodniego z jego pojęciami i z jego logiką,
- odtworzenie języka, wrażliwości, struktury myślenia właściwych dla autochtonicznych mieszkańców kraju,
- odideologizowanie uniwersytetu i studentów poprzez demistyfikację zawartości naukowej, aksjologicznej i metodologicznej globalistycznych teorii wiedzy,
- zerwanie z paradygmatem wiedzy jako władzy, który przedłuża czas kolonizacji,
- rozpoczęcie gromadzenia wiedzy zdobytej według epistemologii jedności.

W praktyce oznacza to zmianę programu nauczania, który będzie chciał objąć jak najszersze dziedziny wiedzy. Musi się zmienić metoda pedagogiczna, która stworzy możliwość wymiany między profesorami, kierunkami studiów, będzie promować poszukiwania naukowe, auto-generowanie wiedzy przez studenta. Uniwersytet chce kształcić absolwentów wielodyscyplinarnych, a nie tylko technokratycznych³⁹.

Przedstawione założenia reformy uniwersytetów boliwijskich słusznie chyba można nazwać przewrotem kopernikańskim. U podłoża tych teorii stoi niewątpliwa inspiracja filozofią marksistowską. Terminy takie jak: *alienacja, dominacja kapitału, dogłębnie materialistyczna wizja rzeczywistości* przywołują klasyczne argumenty przeciwko hegemonii kapitalizmu. Materialistyczna interpretacja świata, oparta na teoriach biologicznych, wyklucza zarówno możliwość istnienia hierarchii bytów, jak i centralnej roli człowieka, a nawet uprzywilejowanej funkcji poznania racjonalistycznego. Zakłada się, że samo myślenie abstrakcyjne jest pochodną socjokulturalną i nie odpowiada mu żaden fundament biologiczny. W innych terminach, zaczerpniętych z języka filozofii marksistowskiej, myślenie

cja: jest w niej ukryty skarb, [online, tłumaczenie autora], [Dostęp: 12.06.2012], Dostępny w Internecie: http://www.unesco.org/education/pdf/DELORS_S.PDF

³⁹ G. Mazorco Irureta (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba, s. 145 n.

abstrakcyjne będzie *alienującą, nadbudową*. Wykorzystując mądrość i kosmowizję andyjską, autorzy próbują stworzyć nowy paradygmat nauki. Przypomina to nieco logikę pogniewanego chłopca, który skoro nie może pokonać przeciwników, zmienia reguły gry. Ale choć teoria ta pozostaje podszyta niewątpliwym gniewem przeciwko hegemonii wiedzy kontrolowanej przez cywilizację zachodnią, nie można jej też odmówić oryginalności. Łączy w sobie analizę ekonomiczną, socjologiczną, biologiczną, metodologię pedagogiki i elementy mądrości i kosmowizji andyjskich.

ZAKOŃCZENIE

Możemy zdać sobie sprawę, że postulat dekolonizacji, aczkolwiek upowszechniony w ramach pewnego populizmu politycznego, nie jest pozbawiony racji i sensu. Po pierwsze, brzmi jako oskarżenie wobec dominującej cywilizacji euro-atlantyckiej, ale nie tylko. Oskarża się cały system polityczny i kulturowy panujący w Boliwii od czasu odzyskania niepodległości. Konflikt nie polega tylko na ustaleniu winnych i przywróceniu sprawiedliwości dziejowej. W hasłach dekolonizacji ukrywa się ogromny kompleks prowincjonalizmu i kryzys własnej tożsamości, z jakim Boliwia musi się uporać. Niewątpliwie dyskusje, które się toczą wokół bieżących zmian politycznych i napędzających je hasel politycznych, wyzwolą nową świadomość kraju, który definiuje sam siebie jako ojczyzna 36 narodów.

Ale rewolucja dekolonizacji ukazuje także słabość, a może wręcz nikczemność cywilizacji euro-atlantyckiej. Jej dyktatorskie zapędy zostały napiętnowane i odrzucone. Europa nie musi być mesjaszem narodów, ale może zacząć zastanawiać się, dlaczego jej kultura jest odrzucana jako dekadenska.

BIBLIOGRAFIA

- Arguedas A. (1986), *Pueblo enfermo*, La Paz, Ediciones Puerta del Sol.
- Burman A. (2010), *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006–2010)*, La Paz.
- Chivi I. M. (2011), *Perspectivas para la descolonización en Bolivia*, w: *Descolonización en Bolivia. Análisis y debates*, red. M. Lara Barrientos, Oruro.
- Claros L. (2011), *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*, La Paz.
- Dussel E. (1994), *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz.
- González T., Illescas J. (2002), *Acerca de las „Sociedades Indígenas” o Diálogo crítico con la cientificidad europea*, Cochabamba.
- Maturana H., Varela F. (1995), *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile.
- Mazorco Irureta G. (2004), *Educación y Saber Andino. Una mirada a la educación superior desde el sentimiento de la unidad*, Cochabamba.
- Międzynarodowa Komisja do Spraw Edukacji dla XXI, (1996, Raport dla UNESCO), *Edukacja: jest w niej ukryty skarb*, [online, tłumaczenie autora], [Dostęp: 12.06.2012], Dostępny w Internecie: http://www.unesco.org/education/pdf/DELORS_S.PDF
- Mirtenbaum J. (2002), *La Universidad en el desarrollo de Bolivia: Un análisis de contexto y coyuntura*, Santa Cruz.

- Pacheco D. (1992), *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz.
- Reinaga F. (1970), *La Revolución India*.
- Rivera Cusicanqui S. (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz.
- Romero J. (2011), *Interculturalidad y descolonización*, w: *Descolonización en Bolivia. Análisis y debates*, red. M. Lara Barrientos, Oruro.
- Schiavo L. (2011), *Diversidad y violencia: El asalto al otro en la sociedad global*, „Pasos”, nr 153, s. 70–82.

DECOLONISATION IN BOLIVIA – HISTORIC JUSTICE OR RESENTMENT

Summary

The idea of decolonisation is lively present in the public discussion in Bolivia. It shows a high level of polarization of the national consciences and its split between supporters of „civilization” and those of „indianization” of the country. The article describes historical, political, religious, educational situation of Bolivia, the country that seems pass by a difficult moment of redefinition of its own identity. We can see positive and negative sides of decolonization which is a part of the politic agenda of the government of Evo Morales. Finally, the article presents a revolutionary proposal of Copernican turnover in the university teaching, the proposal which is based in a new epistemology inspired by Marxist philosophy.

Słowa kluczowe: alienacja, autopoezja, cywilizacja, dekolonizacja, duch (*achaju*), etnocentryzm, kosmowizja, kultura autochtoniczna, międzykulturowość, neonacjonizm, postokcydentalizm, rewolucja, wewnątrzkurowość